

## *Ley y Religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)\**

Mar MARCOS

Universidad de Cantabria

### **1. La religión romana como cuestión de estado: paganismo y cristianismo**

La religión romana tiene una vertiente privada y una vertiente pública. En el ámbito privado, esto es en lo que se refiere a las creencias personales y a los cultos domésticos, cada cual es libre de escoger sus devociones y practicarlas mediante los ritos que le parezcan más efectivos, siempre y cuando ello no genere problemas de orden público o entre en conflicto con la moral romana. No existe en Roma un credo al que los individuos deban adherirse y, por lo tanto, no tienen sentido las nociones de ortodoxia y heterodoxia, aunque algunos sacerdotes tienen derecho a supervisar los cultos privados para garantizar que se ajustan a las antiguas tradiciones. La religión pública, sin embargo, que se compone de un complejo orden de divinidades, fiestas, ritos e instituciones, está controlada por el estado y requiere la aceptación de todos los ciudadanos, aunque muchos de ellos no la practiquen<sup>1</sup>. La religión romana estuvo siempre estrechamente ligada a la ciudad de Roma y su entorno y, aunque muchos ritos e instituciones se exportaron a los territorios conquistados, las religiones nacionales sobrevivieron al dominio romano, de forma que los habitantes del Imperio combinaban sus devociones locales con el cumplimiento de lo exigido en materia religiosa por las autoridades romanas. El carácter de ciudadano está ligado a este compromiso, de modo que la religiosidad (*pietas*) se mide en Roma en términos de adhesión a los dioses del estado, mientras que la impiedad se interpreta como un signo de inconformismo y resistencia política. El carácter ritualista de la religión oficial, en el que se insiste tan a menudo, hace que en Roma sea más importante respetar a los dioses y cumplir formalmente con la veneración que les es debida que creer en ellos.

Esto se explica por la simbiosis que existe en Roma, como en otros estados de la Antigüedad, entre religión y política. La religión y los ritos asociados a ella están incrustados en las instituciones políticas y sociales, proporcionándoles legitimidad. Todas las áreas importantes de la vida pública (y también privada) se desarrollan en el marco de un entrama-

---

\* NB: Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación BHA 2000-0174, financiado por la DGICYT.

<sup>1</sup> La bibliografía sobre la religión romana es inabarcable, pero como estudios de conjunto merecen ser destacados J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome Antique*, París 1971; *idem*, *La religión romana: historia política y psicológica*, Madrid 1984 (1ª ed. París 1957); J. Beaujeu, *La religion romain à l'apogée de l'empire*, París 1955; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960; J. Sheid, *La religión en Roma*, Madrid 1991 (1ª ed. París 1985); M. Beard, J. North (eds.), *Pagan Priests*, Londres 1990; y recientemente M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge Univ. Pr. 1998.

do de reglas y ceremonias religiosas, que se retrotraen a los orígenes mismos de la ciudad. Cualquier acto público se acompaña de una consulta o una ceremonia religiosa, oficiada por sacerdotes que son los mismos hombres que se encargan de la política. Este último aspecto es bien revelador de la interacción entre lo sagrado y lo político. Existe en Roma una organización sacerdotal, con colegios especializados en áreas particulares de la actividad religiosa, pero son los magistrados los que desempeñan los sacerdocios, y por tanto la élite social y política la que gestiona lo sagrado. A lo largo de sus más de mil años de historia muchas cosas cambiaron en la religión romana, pero un principio permaneció inmutable: los cultos religiosos constituyen una parte imprescindible de la vida pública a la vez que toda actividad política tiene una dimensión religiosa. Fue así durante la historia de Roma como un estado politeísta y lo será también después de la conversión de Constantino (a. 312) en el Imperio cristiano.

### 1.1. La idea de *pax deorum*

En el centro de la relación entre religión y política en el mundo romano se encuentra la idea de *pax deorum*, “benevolencia de los dioses”, tan antigua, tal vez, como el origen de la religión romana y resistente a los múltiples cambios políticos, culturales y de interacción con los pueblos conquistados que afectaron a la historia de la religión romana<sup>2</sup>. La *pax deorum* se basa sobre la creencia de que la prosperidad del estado y la *aeternitas* de Roma dependen no de la fuerza de los hombres, sino de la vigilancia benéfica de los dioses<sup>3</sup>, cuya buena disposición se obtiene mediante la ejecución precisa de los ritos a ellos debidos. Estos ritos tradicionales, financiados por el estado y dirigidos por los magistrados, eran la garantía de la salvación de Roma, mientras que la *neglegentia deorum* suponía la derrota militar y demás males de origen divino, tales como epidemias, terremotos y otras catástrofes naturales. Por ello, la religión romana estuvo normalmente abierta al reconocimiento y la asimilación de otros cultos personales o nacionales –incluyendo en última instancia al cristianismo– y a la invocación de dioses y diosas conocidos y desconocidos con el objeto de asegurarse el favor de todos ellos en beneficio de la seguridad. La ceremonia de la *nuncupatio votorum*, con la que al inicio del año el estado a través de los cónsules, y luego el emperador en persona, invocaba la protección de los dioses, suponía la renovación anual del pacto encaminado a obtener la *pax deorum*, a cuya consecución el sistema religioso en su conjunto estaba destinado<sup>4</sup>. Esta convicción, profundamente arraigada en la mentalidad romana, explica por qué se persiguió a los cristianos, quienes con su monoteísmo obstinado (*obstinatio* es un término recurrente en las fuentes clásicas para referirse a ellos) y su negación a rendir culto a los dioses tradicionales y al emperador amenazaban la seguridad de Roma. Ello explica también que muchas fes-

<sup>2</sup> Sobre este concepto, su origen y significado vid. M. Sordi, “Pax deorum” e libertà religiosa nella storia di Roma”, en *La pace nel mondo antico*, Milán 1985, pp. 126-134.

<sup>3</sup> Así Cic. *De nat. deor.* III, 2, 5: *Roma numquam sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisset.*

<sup>4</sup> M. Sordi, *op.cit.*, p. 147.

tividades paganas sobrevivieran durante el Imperio cristiano hasta avanzado el siglo VI d.C., cuando leyes severísimas habían puesto fin a la religión tradicional y la cristianización se daba oficialmente por concluida<sup>5</sup>.

La creencia en la *pax deorum* y en la eficacia de los cultos romanos subvencionados por el estado y ejecutados por los magistrados para conseguirla autorizaba a las autoridades a preocuparse por vigilar los asuntos religiosos, a castigar severamente la *neglegentia* y a perseguir a quienes, como los cristianos, amenazaban la seguridad de Roma negándose a rendir a los dioses el culto debido<sup>6</sup>. Este es el punto del que necesariamente hay que partir para comprender la relación entre ley y religión en Roma. Que la religión es una parte de la administración pública y un asunto que incumbe al estado y al derecho queda establecido de forma explícita en la definición de *ius* y la distinción entre derecho público y privado en Digesto 1, 2: *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum; publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit. privatum ius tripertitum est: collectum etenim est ex naturalibus preceptis aut gentium aut civilibus* (Ulp. s. III d.C.)<sup>7</sup>. El estado podía y debía intervenir en los asuntos religiosos, tanto para la consecución de la *pax deorum* como en virtud de su función tutelar con respecto a los súbditos, una tarea que durante la época imperial incumbe al emperador en persona. El Augusto Galerio, en el edicto de tolerancia de 30 de abril de 311, mediante el cual se ponía fin a las persecuciones decretadas por Diocleciano (a. 303) y se establecía la libertad de culto para los cristianos, justifica su anterior política a favor de la persecución en atención a este doble objetivo, el interés del estado y el de los súbditos cristianos, equivocados en su orientación religiosa: “Entre las restantes disposiciones que hemos tomado mirando siempre por el bien y el interés del Estado (rei publicae commoda atque utilitas), hemos procurado, con el intento de amoldar todo a las leyes tradicionales y a las normas de los romanos (leges veteres et publicam disciplinam Romanorum), que también los cristianos que habían abandonado la religión de sus padres retornasen a los buenos propósitos (ad bonas mentes redirent). En efecto, por motivos que desconocemos se habían apoderado de ellos una contumacia y una insensatez tales (voluntas invasisset et tanta stultitia), que ya no seguían las costumbres de los antiguos (veterum instituta), costumbres que quizá sus mismos antepasados habían es-

<sup>5</sup> Vid. testimonios en P. Chouvin, *A Chronicle of the Last Pagans*, Londres 1990, p. 131 ss; F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c.370-529*, E.J. Brill, 2 vols., Leiden 1995, passim. Una ley de Teodosio II de abril de 423 está destinada a suprimir “a los paganos que aún sobreviven, aunque creemos que ya no queda ninguno” (CTh XVI, 10, 22).

<sup>6</sup> Las primeras acusaciones a los cristianos, aparte de la común de “superstitio” (creencia errónea), son de misantropía (*odium humani generis*, Tac. Ann. XV, 44) y ateísmo (*atheotes*) Dion Cas. LXVII, 14. Vid. S. Benko, “Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.”, *ANRW* II, 1980, pp. 1055-1118; R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven-Londres 1984.

<sup>7</sup> Cf. también la definición de *iurisprudentia*, Dig. 1, 1, 10: *Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*.

tablecido por vez primera, sino que se dictaban a sí mismos, de acuerdo únicamente con su libre arbitrio y sus propios deseos (pro arbitrio suo atque ut isdem libitum), las leyes que debían observar, y se atraían a gentes de todo tipo y de los más diversos lugares”<sup>8</sup>. Puesto que las persecuciones no habían logrado que todos los cristianos retornaran a las creencias de los antiguos (algunos lo habían hecho por las amenazas y otros por las torturas, según prosigue el texto del edicto), Galerio, enfermo de muerte, decide reconocerles el derecho de ser cristianos y devolverles sus lugares de culto, siempre y cuando no alteraran el orden público. “Así pues —concluye el edicto—, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares”. La persecución de Diocleciano había sido una medida legal para defender al sistema romano y a los ciudadanos de una religión perniciosa y enemiga, reconduciéndolos a la unidad en torno al politeísmo tradicional. Ante su ineficacia, el edicto de tolerancia de Galerio trata de ganar a los cristianos para Roma, adoptando a su Dios y sumando sus oraciones a las de los paganos.

### 1.2. Actitudes religiosas aceptables e inaceptables: *religio* y *superstitio*

Aunque Roma mantuvo una actitud de respetuosa precaución con respecto a las divinidades que no formaban parte del culto estatal, la lesión de cuyos derechos se temía, como hemos visto, que podía conducir a la ruptura de la *pax deorum*, siempre se distinguió entre lo que era aceptable, *religio*, y lo que era inaceptable, *superstitio*, un término que tiene varios significados y que evoluciona con el tiempo<sup>9</sup>. *Superstitio* se refiere a) bien a prácticas religiosas irregulares, que no siguen las costumbres estatales, b) bien a un compromiso religioso excesivo, una especie de adicción a los dioses, que muchas veces se entendía que era motivado por un deseo inapropiado de conocimiento (este tipo de *superstitio* era muy difícil de delimitar, pero se asocia a menudo al género femenino<sup>10</sup>), c) bien a prácticas religiosas de determinados pueblos extranjeros, un uso que comienza desde el siglo II d.C.; al judaísmo a veces se le llama *religio* y a veces *superstitio*, mientras que al cristianismo se le llama *superstitio* ya en Tácito y en Plinio el Joven<sup>11</sup>. Esta distinción fundamental entre *religio* y *superstitio* perdura en el Imperio cristiano, sometida a un proceso de redefinición. Después de Constantino y a lo largo del siglo IV, *religio* pasará a significar la devoción al Dios verdadero y *superstitio* adquiere el significado de religión falsa. Son términos que se trasladan al lenguaje jurídico y que encontramos en el Código Teodosiano y en otras colecciones de leyes del Ba-

<sup>8</sup> Lact. *De mort. persec.* 34, trad. R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid 1990, p. 141. Para la tradición en el uso de las expresiones latinas citadas, P. Siniscalco, “L’editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia”, *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana, X Convegno*, Perugia 1995, pp. 41-53.

<sup>9</sup> Para la historia del término D. Grodzynski, “Superstitio”, *REA* 76 (1974), pp. 36-60.

<sup>10</sup> Vid. M. Marcos, “Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Roma 1994, pp. 417-435.

<sup>11</sup> Tac. *Ann.* XV, 44; Plin. *Ep.* X, 96.

jo Imperio<sup>12</sup>. *Religio* pasa a designar al cristianismo y desde el emperador Teodosio I (379-395) el término aparece en las leyes como un compuesto (*catholica/vera religio*), mientras que *superstitio* se refiere al paganismo y a las herejías, junto con una larga lista de otros términos derogatorios (*error, crimen, insania, vesania, dementia, furor, contaminatio, pestis, venenum*).

La aguda distinción clásica entre comportamiento religioso correcto e incorrecto se convierte en el Imperio cristiano en crucial para obtener, no ya la *pax deorum*, sino la *pax Dei* y ello tiene consecuencias en el plano legislativo. Los emperadores cristianos, como buenos gobernantes, sitúan en el primer punto de su agenda la *cura* de la verdadera religión (*vera religio*). Así se hace explícito en el preámbulo de una *Novella* de Teodosio II del 438, *De Iudaeis, samaritanis, haereticis et paganis*, cuyo texto es también un buen ejemplo de la retórica del consistorio imperial: “Los emperadores Teodosio y Valentiniano Augustos a Flórencio, prefecto del pretorio. Entre las demás preocupaciones que nuestro amor por el Estado (amor publicus) nos ha impuesto debido a nuestra siempre vigilante atención, creemos que una especial responsabilidad de Nuestra Majestad Imperial es el esfuerzo por establecer (cura) la verdadera religión (vera religio). Si pudiéramos imponer su culto, abriríamos el camino a la prosperidad de las cosas humanas. Hemos aprendido esto a través de la experiencia de nuestra propia vida, y por decisión de nuestro piadoso espíritu decretamos que las ceremonias de santidad serán establecidas mediante una ley de duración perpetua, también para la posteridad”<sup>13</sup>. Motivaciones de esta naturaleza no se encuentran en el Código Teodosiano, pues las leyes que se recogen en él, como veremos más adelante, fueron purgadas, eliminando de ellas los editores lo que consideraron superfluo, pero debemos pensar que reflexiones semejantes precedían a muchas de las leyes que hoy se conservan de manera abreviada.

Desde Constantino, quien, según su biógrafo Eusebio de Cesarea, cambió las leyes antiguas “transformándolas con el designio de que fuesen más santas (hosioteron)”<sup>14</sup>, comienzan a emitirse normas que prohíben toda forma de compromiso religioso diferente al cristianismo, a la vez que se favorece a la Iglesia y se reconoce un estatuto privilegiado a sus ministros. El documento de partida –por lo menos así lo percibieron los contemporáneos y se asumirá en la posterior historiografía cristiana– es el llamado Edicto de Milán (a. 313), un acuerdo entre Constantino y Licinio para reiterar y dar publicidad a la libertad de los cristianos, ya decretada por Galerio dos años antes. Ahora bien, si el edicto de Galerio reconocía al cristianismo como *religio licita*, el “edicto” de Milán, y en esto reside su gran importancia, le confiere plena igualdad de derechos con la religión tradicional e incluso una cier-

<sup>12</sup> R. Salzman, “Superstitio in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans”, *VigChrist* 41 (1987), pp. 172-188.

<sup>13</sup> *Nov. Theod.* 12 (trad. de la autora). El edicto sigue con disposiciones que prohíben a judíos y samaritanos ocupar cargos públicos, ser jueces, construir nuevas sinagogas, ser guardias de prisión y convertir a cristianos; se condena el paganismo y una serie de sectas, cuyos nombres se enumeran.

<sup>14</sup> *Vita Constantini* IV, 26, 1. Trad. M. Gurruchaga, *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*, Biblioteca Clásica Gredos 190, Madrid 1994, p. 351.

ta preferencia<sup>15</sup>: “Habiéndonos reunido felizmente en Milán tanto yo, Constantino Augusto, como yo, Licinio Augusto, y habiendo tratado sobre todo lo relativo al bienestar y a la seguridad pública (ad commoda et securitatem publicam), juzgamos oportuno regular, en primer lugar, entre los demás asuntos que, según nosotros, beneficiarán a la mayoría, lo relativo a la reverencia debida a la divinidad (divinitatis reverentia); a saber, conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desee (ut daremus ut Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset), con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable y propicio tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad. Así pues, con criterio sano y recto, hemos creído oportuno tomar la decisión de no rehusar a nadie en absoluto este derecho, bien haya orientado su espíritu a la religión de los cristianos, bien a cualquier otra religión que cada uno crea la más apropiada para sí, con el fin de que la suprema divinidad (summa divinitas), a quien rendimos culto por propia iniciativa, pueda prestarnos en toda circunstancia su favor y benevolencia acostumbrados. Por lo cual, conviene que tu excelencia sepa que nos ha parecido bien que sean suprimidas todas las restricciones contenidas en circulares anteriores dirigidas a tus negociados, referentes al nombre de los cristianos y que obviamente resultan desafortunadas y extrañas a nuestra clemencia, y que desde ahora todos los que desean observar la religión de los cristianos lo puedan hacer libremente y sin obstáculo, sin inquietud ni molestias (...)”<sup>16</sup>.

El edicto de Milán es el primero que hace mención expresa a la libertad de conciencia, aunque, a diferencia de nuestra idea moderna, aquí la libertad se funda en el derecho de la divinidad a ser venerada según la voluntad de cada uno para evitar que haya dioses que, por no recibir reverencia, puedan volverse contra Roma. Por otra parte, el edicto de Milán privilegia a los cristianos, y lo hace por la misma mención expresa a ellos (*Christianis et omnibus*)<sup>17</sup> y por las medidas que se toman a continuación: abolición de todas las disposiciones precedentes contra los cristianos, consecuencia de las persecuciones de Diocleciano y devolución a la Iglesia de los edificios de culto y de otras propiedades. La Iglesia empieza a forjar así un patrimonio económico que a lo largo de los siglos IV y V acabará siendo monumental tanto por

<sup>15</sup> Vid. el comentario equilibrado acerca del significado de este texto de M. Sordi, *I cristiani e l'Impero romano*, Milán 1983, p. 152 ss.

<sup>16</sup> Lact. *De mort. persec.* 48, 2, 4. Trad. R. Teja, *op. cit.*, pp. 142-144. No se conserva el documento original, sino las noticias que dan de él Lactancio, quien reproduce el rescripto publicado por Licinio en Nicomedia, y Eusebio, *HE* IX, 5, el mismo texto publicado poco más tarde en Palestina. Vid. la comparación de ambos textos en T. Cristensen, “The So-called Edict of Milan”, *Classica et Mediaevalia* 35 (1984), pp. 129-175.

<sup>17</sup> En cierto sentido, es comparable al tratamiento que recibe la Iglesia católica en la Constitución Española, art. 16, 1: *Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley*; art. 16, 3: *Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones*.

su cuantía como por su visibilidad. Esta libertad de conciencia y de culto era la que habían reclamado tantas veces los cristianos durante las persecuciones y que leemos en la literatura apologética de los siglos II y III. La declaración de libertad de Constantino, no obstante, duró muy poco en términos reales. En unas décadas el cristianismo pasó de ser una religión perseguida a convertirse en religión oficial y única del imperio romano. A finales del siglo IV, con Teodosio I y sus sucesores, las leyes que afectan a la esfera religiosa se endurecen y se amplían, prohibiendo los ritos paganos y condenando toda forma de credo cristiano distinto del catolicismo. Paganos, judíos y un amplio espectro de grupos catalogados como heréticos serán excluidos de la religión oficialmente sancionada y perseguidos, con diferente empeño y severidad. Estudiaremos a continuación las leyes que desde Constantino y hasta finales del siglo V reordenan la religión romana en el nuevo marco del cristianismo.

## 2. La legislación religiosa en los códigos legales del Bajo Imperio<sup>18</sup>

### 2.1. El *Codex Theodosianus*

En marzo del 429 el emperador Teodosio II reunió a una comisión de expertos con el encargo de recopilar en una gran obra todas las constituciones imperiales con carácter de ley de aplicación general (*leges generales*) promulgadas desde Constantino hasta su tiempo. El proyecto, que tardó en ejecutarse casi diez años, dio como resultado el Código Teodosiano (CTh), la primera compilación de leyes de carácter oficial que se conserva, aunque incompleta en algunas partes<sup>19</sup>. El CTh, que era una iniciativa del emperador de oriente, se promulgó en 438 simultáneamente en las dos partes del Imperio, poniendo de relieve la unidad de un estado que, en la práctica, se hallaba dividido. El Código, que contiene en el estado en que se ha conservado más de 2.500 textos<sup>20</sup>, se presentaba como sucesor y complemento de las colecciones privadas hechas a finales del siglo III, en época de Diocleciano (*Codex Gregorianus* y *Codex Hermogenianus*), y sigue el modelo de composición de éstas. Las leyes se ordenan por títulos o temas y, dentro de éstos, por orden cronológico. Los textos largos, que con-

---

<sup>18</sup> Una síntesis accesible y clara del proceso de codificación de las leyes en el Bajo Imperio, con las principales referencias bibliográficas, puede encontrarse en D. Liebs, "Roman Law", *The Cambridge Ancient History XIV. Late Antiquity. Empire and Successors A.D. 425-600*, Cambridge Univ. Pr. 2000, pp. 238-259. La recopilación de textos legales referentes al cristianismo más completa se encuentra en R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, 3 vols., Londres 1966. Es también útil, aunque más limitada, la recopilación de A. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milán 1996.

<sup>19</sup> El CTh fue editado con múltiples anotaciones críticas por Th. Mommsen en 1905, cuya edición sigue siendo la que se utiliza hoy, y comprende las *Constitutiones Sirmondianae* y las *Novellae*. Hay una traducción inglesa, correcta en términos generales, de C. Pharr et al., *The Theodosian Code and the Sirmondian Constitutions*, Nueva York 1952. Entre la mucha bibliografía que el CTh ha generado, merece tenerse especialmente en cuenta la puesta al día de J. Harries y I. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, Londres 1993; T. Honoré, *Law in the Crisis of Empire, 370-455 AD: The Theodosian Dynasty and Its Quaestors*, Oxford Univ. Pr. 1998; J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge Univ. Pr. 1999, y la monografía de J. Matthews, *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, Yale Univ. Pr. 2000, quien estudia a fondo el proceso y los criterios de elaboración del CTh.

tenían material relevante sobre más de un tema, se dividieron en partes y se colocaron en los títulos correspondientes, mientras que los párrafos retóricos, considerados por la comisión editorial como no relevantes, se suprimieron. No obstante, las leyes antiguas, superadas por otras más recientes pero de interés histórico, fueron incluidas. El CTh serviría como un instrumento para sistematizar y simplificar el proceso de gobierno, acabando con la incertidumbre en relación con las leyes creada por la cantidad de pronunciamientos imperiales, que hacía imposible al funcionario competente conocerlos todos. Fue concebido, pues, como una obra práctica, pero también como un volumen de erudición e investigación y un homenaje a la experiencia jurídica, destinado a especialistas del derecho (*diligentiores*), cuyo interés profesional los impulsara a querer conocer incluso leyes obsoletas, que fueron válidas sólo para su tiempo. El CTh, por tanto, es un complejo de textos que debe entenderse como fuente de derecho y de conocimiento del pasado, es decir como una obra de historia<sup>21</sup>. El resultado es un volumen de 16 libros, ordenados por temas y por secuencia cronológica, que constituye una fuente inagotable de información para los juristas y también para los estudiosos de la administración, la economía, la sociedad, la cultura y la religión el Imperio romano. Desde este último punto de vista será estudiado aquí.

La peculiaridad del CTh con respecto a otros códigos más antiguos, además de tratarse de un proyecto oficial, es la importancia que en él se da al derecho público. El derecho privado ocupa sólo 4 libros, mientras que en otros códigos, como el Gregorianus, de los 14 ó 15 libros de los que constaba, 13 se dedicaban al derecho privado. Además, de los cuatro libros mencionados del CTh sólo ha sobrevivido una parte, mientras que los de derecho público han sobrevivido todos y en manuscritos de buena calidad. Esto refleja la gran importancia del derecho público en época tardorromana y hace del CTh una fuente fundamental para conocer el estado y al administración del Imperio cristiano<sup>22</sup>. Este interés por el derecho público explica que el CTh dedique un libro completo, el XVI y último, a la legislación de contenido religioso. La presencia de este libro confirma que el diseño jurídico del Código responde a una realidad histórica, esto es la profunda implicación de la Iglesia en el contexto de la vida social, la participación de Teodosio II y su corte en los asuntos religiosos y la importancia de las disputas religiosas en la parte oriental del Imperio. Aunque no se puede saber con certeza por qué el libro dedicado a la religión ocupa el último lugar, J. Matthews retoma la explicación más común y extrae nuevas conclusiones<sup>23</sup>. Este libro final se concibió como la culminación del Código, el momento en que la ideología y la herencia del Imperio cristiano de Constantino se exponían para que fueran contempladas por todos. Una observación importante es que el *Codex Justinianus* (CJ), elaborado un siglo más tarde, adoptara exactamente la decisión opuesta, esto es, reunir al inicio mismo de la obra los textos sobre religión conte-

<sup>20</sup> Se ha perdido parte de los cinco primeros libros de un total de dieciseis. Para los libros VI-XVI hay apoyo de un manuscrito completo en Parisinus 9643 R.

<sup>21</sup> Estos son los objetivos que se detallan en la apertura del Código, I,1,5.

<sup>22</sup> D. Liebs, *op.cit.*, p. 246.

<sup>23</sup> J. Matthews, *op.cit.*, p. 120.



nidos en el CTh, junto a otros posteriores. Las leyes religiosas preceden en el CJ incluso a las concernientes a las fuentes y autoridad de la ley, que en el CTh ocupan el primer lugar. En el CJ no hay duda acerca del significado ideológico de este cambio en la organización del texto: la autoridad de Dios se sitúa por delante de la de los emperadores. En el CTh, sin embargo, las fuentes y la autoridad de la ley van delante porque ellas, y no la religión, eran todavía lo más importante.

El libro XVI del CTh tiene 11 títulos en la edición de Mommsen y se ocupa de cuatro aspectos fundamentales, que se analizarán con más detalle en páginas sucesivas: 1) De la fe católica, en el título; 2) Leyes sobre los privilegios económicos y jurídicos de la Iglesia y sus miembros (obispos, clérigos, diaconisas, viudas, monjes); 3) Leyes dedicadas a los herejes y a los judíos; 4) Leyes contra el paganismo, con la prohibición a partir de Teodosio I de todas las expresiones del culto tradicional, públicas y privadas.

## 2.2. Las *Novellae*

La publicación del CTh en 438 ofrecía una puesta al día del derecho hasta esa fecha, pero la actividad legislativa continuaba y nuevas leyes (*Novellae*) fueron emitidas en oriente y occidente en las décadas siguientes. La actividad legislativa de ambas partes del Imperio era ahora independiente y para que una ley tuviera validez en la otra parte requería ser ratificada<sup>24</sup>. En 460/61 se llevó a cabo en Italia una recopilación de *Novellae*, que incluía 35 leyes dictadas por Teodosio II en oriente y que éste había pedido ratificar a Valentiniano III, el emperador de occidente, en 448<sup>25</sup>, junto con 39 de Valentiniano y 12 de Mayoriano; más tarde se añadieron a éstas 5 procedentes de Marciano, emperador de oriente. La colección, realizada por iniciativa privada, comienza en el año 438 con la validación del *Codex Theodosianus*<sup>26</sup> y termina en 468, reuniendo en total 102 *Novellae* (también llamadas *Novellae Theodosiani*). Las leyes, que como en el caso del CTh están dirigidas a funcionarios civiles, conservan los preámbulos, donde se señala la motivación, y en ocasiones los epílogos e instrucciones sobre su promulgación. Si hubo en oriente una colección de esta naturaleza, no se ha conservado, pues el *Codex Justinianus* (CJ), editado en 529, se realizó con la intención de reunir toda la legislación anterior y prohibía el uso de otros códigos<sup>27</sup>.

Muy pocas leyes recogidas en las *Novellae* se ocupan de asuntos religiosos. Un título de las Novelas de Teodosio II se refiere comprensivamente a todas las formas de *superstitio*, es-

---

<sup>24</sup> Nov. Theod. 1, 5-6, de 15 feb. 438 sobre la validación del CTh: 5. “A estas disposiciones añadimos que, de ahora en adelante, ninguna ley emitida en el oeste o en cualquier otro lugar por el invencible emperador Valentiniano, hijo de Nuestra clemencia, sea citada o tenga fuerza legal, a no ser que la emisión de dicha ley sea puesta en Nuestro conocimiento por una pragmática sanción divina”. 6: “La misma condición se respetará en lo que concierne a las constituciones promulgadas en el oriente por Nuestra autoridad, etc.” (trad. de la autora).

<sup>25</sup> Nov. Theod. 2.

<sup>26</sup> Nov. Theod. 1.

<sup>27</sup> CJ, *const. summa* 3.

to es judíos, herejes y paganos, excluyéndolos de las funciones públicas y negándoles el derecho a construir edificios de culto y a reunirse, con el fin de devolverlos a la cordura (*ad sanitatem mentis egregiae lege medica revocare conemur*)<sup>28</sup>. Entre las Novelas de Valentiniano III, la 3 se refiere a los deberes cívicos y el reparto de la herencia de los decuriones que se han hecho clérigos, la 10 ordena que ninguna persona, incluidos los miembros de la Iglesia, se sustraiga a las obligaciones públicas y el pago de impuestos, la 17 regula la ordenación de obispos confirmando la primacía del obispo de Roma, la 18 condena a los maniqueos y la 30 se refiere a los poderes judiciales de los obispos. La Novela 6 de Mayoriano regula los testamentos de vírgenes consagradas (*sanctimoniales*) y viudas, y la 11 se ocupa de varias cuestiones, incluida la ordenación de clérigos y el poder judicial de los obispos. El aspecto más interesante de estas leyes es la inclusión en ellas del preámbulo, que informa de la causa y la motivación de la ley. A pesar de su carácter retórico, estas declaraciones de intención ilustran de hasta qué punto los emperadores cristianos comparten la antigua creencia en el favor de la divinidad para proteger el estado, ahora depositada exclusivamente en la fe católica. Así se observa, por ejemplo, en el preámbulo de la citada ley de Valentiniano III en la que se afirma la primacía del papado de Roma y se corrigen abusos en el nombramiento de obispos: “*Nuestra protección y la del Imperio reside sólo en la divinidad suprema y para obtener este favor nos asiste la fe cristiana y la venerable religión*”<sup>29</sup>

### 2.3. Las *Constitutiones Sirmondianae*<sup>30</sup>

Con el nombre de *Constitutiones Sirmondianae* (Sirm) se conoce a un grupo de leyes imperiales, descubiertas por el jesuita Jacques Sirmond (de ahí el nombre), que éste publicó en 1631 con el título *Appendix Codicis Theodosiani*. Comprende 18 leyes del siglo IV y principios del V, que seguramente fueron recopiladas por iniciativa privada por la misma época, o algo antes, que el Código Teodosiano, ya que ninguno de los textos es más tardío que los que se recogen en éste, y de hecho la última cronológicamente de las Constituciones Sirmondianas data de 425<sup>31</sup>. La fuente de J. Sirmond era un manuscrito de Lyon, que contenía un conjunto de textos dedicados a asuntos eclesiásticos. Estos fueron recopilados en relación con el primer y segundo concilio de Mâcon (entre 581-585) en un intento de coordinar la ley romana con la ley de la Iglesia, dando un soporte de carácter civil a las decisiones eclesiásticas de estos concilios<sup>32</sup>. De las 18 leyes editadas por Sirmond, que no siguen un orden cronológico, las dos últimas (*de episcopali definitione*) fueron tomadas por el editor directamente del CTh, mientras que las otras 16 son independientes de éste. De és-

<sup>28</sup> Nov. Theod. 3, de 31 enero 438.

<sup>29</sup> Nov. Val. 17, de 8 de jul. 445.

<sup>30</sup> Vid. M. Vessey, “The Origins of the *Collectio Sirmondiana*: a new look at the evidence”, en J. Harries y I. Wood (eds.), *The Theodosian Code*, Londres 1993, pp. 178-199, y J. Matthews, *op. cit.*, pp. 121-167.

<sup>31</sup> Sirm. 6.

<sup>32</sup> Así M. Vessey, *op.cit.*, p. 197.

tas, que conservan su forma original o muy cercana a ésta, 10 están presentes en el Código Teodosiano, abreviadas o ligeramente modificadas, lo que ayuda a comprender el proceso y los criterios de edición de éste<sup>33</sup>. Las 6 restantes fueron desestimadas, o con más probabilidad no fueron encontradas por los editores, ya que no se apreciaba motivo alguno por el que debieran ser excluidas; al contrario, por su carácter de leyes generales todas tendrían cabida en el Código Teodosiano y a algunas se les puede atribuir un lugar en alguno de sus títulos<sup>34</sup>. Conforme a la intencionalidad del manuscrito de Lyon, prácticamente todas las leyes recogidas en las Constituciones Sirmondianas se ocupan de asuntos eclesiásticos, abordando una variedad de temas que abarcan la jurisdicción episcopal<sup>35</sup>, judíos<sup>36</sup>, herejes<sup>37</sup>, paganos<sup>38</sup>, liberación de presos en Pascua<sup>39</sup>, moral de los clérigos<sup>40</sup>, rapto de vírgenes cristianas<sup>41</sup>, exención de impuestos a los cargos eclesiásticos<sup>42</sup>, las iglesias como lugares de asilo<sup>43</sup>, el rescate de prisioneros por parte de la Iglesia<sup>44</sup> y las ofensas a cargos eclesiásticos<sup>45</sup>.

#### 2.4. El *Codex Justinianus*<sup>46</sup>

El CTh es el antecedente y, en parte, el precedente del Código de Justiniano, realizado un siglo más tarde. Justiniano retomó el proyecto de Teodosio II de reunir una codificación de todas las leyes, siguiendo el mismo método que el CTh, y en 528 convocó a una comisión a este efecto. La comisión debía trabajar con los *Codices Hermogenianus*, *Gregorianus*, *Theodosianus*, y las *Novellae* del oriente, simplificando las constituciones, purgándolas de lo superfluo, resumiendo las que se ocupaban de un mismo tema y completándolas en donde fuera necesario<sup>47</sup>. Esta labor se realizó en el período de un año y dio como resultado un volumen de 12 libros, promulgado en abril de 529. El CJ que sobrevive es una segunda edición revisada de 534. Para el período desde Constantino hasta el 437/38 la única fuente del Código Justiniano es el Código Teodosiano, de forma que las leyes que están en éste aparecen también en aquél. Los libros incompletos del CTh (I al VI) pueden completarse con las leyes del CJ para este período, pero esto no afecta a la legislación en materia religiosa, pues, como se ha dicho, el libro XVI se ha transmiti-

<sup>33</sup> Las seis que no están presentes son *Sirm.* 1, 3, 5, 7, 8 y 13. Ninguna de ellas, sin embargo, aborda cuestiones completamente nuevas, que no estén tratadas en alguna de las leyes del Código Teodosiano.

<sup>34</sup> Vid. J. Matthews, *op.cit.*, p. 127-128.

<sup>35</sup> *Sirm.* 1, 2, 3 y 6.

<sup>36</sup> *Sirm.* 4 y 6.

<sup>37</sup> *Sirm.* 6 y 12.

<sup>38</sup> *Sirm.* 12.

<sup>39</sup> *Sirm.* 7, 8.

<sup>40</sup> *Sirm.* 10.

<sup>41</sup> *Sirm.* 10.

<sup>42</sup> *Sirm.* 11.

<sup>43</sup> *Sirm.* 13.

<sup>44</sup> *Sirm.* 16.

<sup>45</sup> *Sirm.* 14 y 15.

<sup>46</sup> Ed. P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis, volumen secundum*, Berlín 1877 (11 ed. Berlín 1954).

<sup>47</sup> Sobre la elaboración del CJ es fundamental T. Honoré, *Tribonian*, Londres 1978.

do cuidadosamente y tiene el apoyo de un manuscrito completo (Parisinus 9643 R). Lo novedoso del CJ es la colocación de la legislación religiosa, que abre el Código, anteponiendo la autoridad de Dios a las fuentes del derecho y a la autoridad del emperador mismo<sup>48</sup>.

### 3. El cristianismo y las otras religiones en las leyes

La incorporación de constituciones acerca de las creencias y la autoridad religiosa es una novedad en el sistema legal romano, así como la puesta en práctica de esta normativa que generalmente establece prohibiciones. El libro XVI del Código Teodosiano, identificando la religión del estado con el catolicismo y agrupando de forma monográfica en un libro las leyes destinadas a conseguir este objetivo, refleja el nuevo papel que, a partir de Constantino, adquiere la legislación secular en las cuestiones religiosas<sup>49</sup>. Los emperadores, responsables últimos de la emisión de las leyes aunque no intervinieran en persona en su redacción<sup>50</sup>, son conscientes de que los asuntos internos de la Iglesia deben ser regulados y gestionados por ésta. En el preámbulo de una ley de 407-408 sobre la supresión de herejes y paganos, la elaborada retórica del consistorio imperial se expresa a este respecto como sigue: “*Correspondería a los obispos, hombres religiosos de Dios, detectar los delitos, reprender con dulzura y enseñar con su autoridad para corregir los espíritus profanos de los herejes y la superstición pagana. Pero, no por ello, nuestras leyes han dejado de ser válidas para restablecer, aunque sea por el temor al castigo, a los que se desvían de la devoción de Dios todopoderoso porque la herejía destruye a muchas personas en el presente y lo hará en el futuro*”<sup>51</sup>. Las leyes van dirigidas a funcionarios civiles y son los gobernadores de cada provincia los encargados de ponerlas en práctica<sup>52</sup>, pero no pretenden sustituir a la legislación canónica, sino intervenir en los aspectos de la religión y la organización de la Iglesia que interesan al estado<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> CJ I, 1-13.

<sup>49</sup> La mayor parte de las leyes que conciernen a la religión se reúnen en el libro XVI, pero otras se encuentran dispersas en el CTh. Por ejemplo, la *episcopalis audientia*, esto es la concesión a los obispos desde Constantino de los mismos poderes judiciales que los magistrados (I, 27, 1), la manumisión en la Iglesia (IV, 7), la abolición de las restricciones legales de Augusto a los célibes (VIII, 16, 1), el destino de la herencia de los miembros de la Iglesia que han muerto sin hacer testamento (V, 3), las iglesias como lugares de asilo (IX, 45), etc.

<sup>50</sup> Vid. J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge Univ. Pr. 1999, p. 36 ss.

<sup>51</sup> Sirm. 12 (trad. de la autora). Fragmentos de esta ley están recogidos en CTh XVI, 5, 43 y XVI, 10, 9. Así se manifiesta también indirectamente en una ley al final del CTh, cuyo objetivo es limitar las prerrogativas judiciales de los obispos: “*Cuando haya que actuar en asuntos de religión, son los obispos quienes tienen que hacerlo, pero todos los demás casos que pertenecen a los jueces ordinarios y al ámbito de la ley secular deben ser resueltos de acuerdo con las leyes*” CTh XVI, 11, 1 (*de religione*), 20 agosto 399. Sobre la disputa acerca de la *episcopalis audientia*, un derecho contestado en la antigüedad y objeto todavía hoy de polémica, J. Harris, *op. cit.* nota supra pp. 191-211.

<sup>52</sup> Aunque, en ocasiones, se concede a los obispos la facultad de hacer ejecutar las leyes. Así Sirm. 12, a propósito de la prohibición de sacrificios paganos. Cf. CTh XVI, 10, 9.

<sup>53</sup> Vid. G.G. Archi, *Teodosio II e la sua codificazione*, Nápoles 1976, pp. 153 ss. El derecho interno de la Iglesia procede de tres fuentes, la legislación conciliar, las decretales pontificias y la doctrina patrística, J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IVe et Ve siècles*, París 1979, p. 145ss.

El interés del estado por definir no sólo las prácticas sino las creencias, hace a la legislación religiosa del Imperio cristiano una materia particularmente novedosa. El libro XVI se abre con un título *de fide catholica*, en el que se establece que la religión oficial del Imperio es el catolicismo, siguiendo la fe del obispo Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría. Es la famosa ley *cunctos populos* (“a todos los súbditos”), emitida en Tesalónica al principio del gobierno de Teodosio I, el 2 de febrero de 380: “*Queremos que todos los pueblos (cunctos populos) que son gobernados por la administración de nuestra clemencia profesen la religión (religio) que le divino apóstol Pedro dio a los romanos, que hasta hoy se ha predicado como la predicó él mismo, y que es evidente que profesan el pontífice Dámaso y el obispo de Alejandría, Pedro, hombre de santidad apostólica. Esto es, que según la doctrina apostólica y la doctrina evangélica creemos en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo bajo el concepto de una igual majestad y de la piadosa Trinidad. Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos (christianorum catholicorum nomen), mientras que a los demás los juzgamos dementes y locos sobre los que pesará la infamia de la herejía (reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere). Sus lugares de reunión no recibirán el nombre de iglesias y serán objeto, primero de la venganza divina (divina primum vindicta), y después serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial*”<sup>54</sup>. El edicto está dirigido al pueblo de Constantinopla (*ad populum urbis constantinopolitanae*) y ello, junto al hecho de que esta ley pasara casi inadvertida a los contemporáneos, lleva hoy a pensar a los historiadores que su alcance y significado fue mucho más limitado de lo que se ha venido considerando tradicionalmente<sup>55</sup>. No obstante, la decisión de situarla en el encabezamiento del libro XVI<sup>56</sup> indica la importancia que quiso dársele en el momento de la composición del CTh, elaborado en la corte católica de Teodosio II. La siguiente ley, fechada un año más tarde en Constantinopla, da una definición más precisa del credo niceno (“ordenamos que todas las iglesias se pongan bajo la autoridad de los obispos que confiesan que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales en majestad y virtud, gloria y esplendor”) y proporciona como referencia una lista de nombres de obispos que “afirman el concepto de la Trinidad mediante la afirmación de las tres Personas y la unidad de la Divinidad”<sup>57</sup>. El ámbito de jurisdicción de los obispos que se citan se

<sup>54</sup> CTh XVI 1, 2, trad. R. Teja, *op. cit.*, p. 211.

<sup>55</sup> Vid. R. Lizzi, “La política religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica”, *Rend. Mor. Acc. Lincei* 7 (1996), p. 323 ss.; N. B. McLynn, “Theodosius, Spain, and the Nicene Faith”, en R. Teja y C. Pérez (eds.), *La Hispania de Teodosio, Actas del Congreso Internacional, Segovia 1995*, Segovia 1998, pp. 171-178.

<sup>56</sup> Precedida por CTh I, 1, una ley anterior al a. 364 que prohíbe nombrar a los cristianos guardianes de templos paganos. No se puede saber por qué los editores colocaron esta ley, en apariencia poco relevante, en primer lugar, a no ser por un interés histórico que a nosotros se nos escapa. Vid. G.G. Archi, *op. cit.*, pp. 161-163.

<sup>57</sup> CTh 1, 3, de 30 de julio de 381. La ley debe responder a los acuerdos tomados en el concilio de Constantinopla, celebrado entre mayo y junio de ese año. Vid. N. Gómez Villegas, *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla*, Madrid 2000, p. 178-179.

hace coincidir con las diócesis civiles del oriente, una muestra de la voluntad de integración de la estructura eclesiástica en la organización administrativa del estado. En la labor de recopilación de la legislación religiosa los editores del CTh y los restantes códigos legislativos fueron muy selectivos, rechazando prácticamente todo el material que hubiera favorecido a las comunidades no católicas o al paganismo. Entre los distintos grupos de cristianos, sólo una ley a favor de los arrianos fue recogida en CTh<sup>58</sup> y en lo que se refiere al paganismo se conservan algunas leyes destinadas a proteger el patrimonio, prohibiendo la destrucción de templos<sup>59</sup>.

En la legislación de Teodosio se establece el cristianismo como religión única y oficial del Imperio, mientras que todas las demás creencias, catalogadas de *superstitiones*, son consideradas heréticas. El emperador, según se indica al final del edicto *cunctos populos*, es un mero ejecutor de la voluntad divina, un instrumento transmisor de la *religio licita*. A su vez, la sanción divina hace a las leyes imperiales sagradas y su transgresión se convierte en un acto de sacrilegio<sup>60</sup>. Por ello, y en pro de la unidad necesaria para conseguir el beneplácito de la *summa divinitas*, todos los no católicos pueden y deben ser perseguidos. El CTh establece tres categorías de *haeretici*, que se consolidarán en los sucesivos códigos legislativos: herejes propiamente dichos, esto es disidentes del credo oficialmente sancionado, paganos y judíos. A los herejes está dedicado el título 5, que con sus 66 leyes constituye el más largo de todo el libro XVI. Se menciona aquí una larga lista de grupos heréticos (maniqueos, encratitas, montanistas, novacianos, priscilianistas, varias sectas de arrianos, etc.<sup>61</sup>) y cismáticos (donatistas), cuyas desviaciones teológicas no se especifican. Se asume que la definición doctrinal es tarea interna de la Iglesia, que se regula mediante los cánones conciliares, mientras que es deber del estado arbitrar las medidas necesarias para erradicar el error de la faz de la tierra. Las leyes, muy reiterativas, persiguen la segregación de los grupos heréticos, tanto en el plano cívico como físico. Los herejes están excluidos del disfrute de los privilegios concedidos desde Constantino a la Iglesia (inmunidades fiscales, exención de desempeñar cargos curiales, posibilidad de acudir al obispo para dirimir asuntos judiciales, etc.<sup>62</sup>), se les prohíbe ocupar cargos públicos y servir en el palacio imperial, se les priva del derecho de testar, confiscación de bienes y de lugares de culto, que pasarán al fisco, prohibición, en fin, del derecho de reunión y de debatir en público y privado acer-

<sup>58</sup> CTh XVI, 1, 4 (en parte geminada con XVI, 4, 1) dictada en la corte de Milán, entonces bajo la influencia de Justina, permitiendo el derecho de reunión a los arrianos. Los compiladores debieron considerar que era interesante conservar esta ley por motivos históricos. En todo caso, debían estar seguros de que esta ley favorable a los arrianos no conduciría a error a los usuarios del CTh: G.G. Archi, *op. cit.*, pp. 163-164.

<sup>59</sup> CTh XVI, 10 ... Cf. 10, 8 (prohibición de sacrificios, pero se permite el uso de los templos para funciones públicas)

<sup>60</sup> D. Hunt, "Christianizing the Roman Empire: the evidence of the Code", en J. Harries y I. Wood (eds.), *op. cit.*, pp. 146-148.

<sup>61</sup> Vid. la lista de los distintos grupos, con breves referencias a su historia y orientación teológica en A. Barzanò, *op. cit.*, pp. 360-372.

<sup>62</sup> Vid. supra nota 50.

ca de sus ideas. Se ordena también su expulsión de las ciudades, un aislacionismo que se justifica por el carácter contagioso de la herejía, a la que se equipara con una enfermedad física. Lo leemos, entre otras, en una ley de 425: “*Ordenamos que los maniqueos, herejes, cismáticos y toda secta enemiga de los católicos sea sacada de la vista de todas las ciudades, para que éstas no sean contaminadas por la presencia contagiosa (contagio) de los criminales (criminosi). Ordenamos que todos las personas que siguen este infausta falsa doctrina sean excluidas, a no ser que una enmienda inmediata venga en su ayuda*”<sup>63</sup>.

El título 10 de CTh 16 está dedicado a los paganos, los sacrificios y los templos (*de paganis, sacrificiis et templis*). Las leyes destinadas a la erradicación del paganismo, tal y como se conservan en los códigos legislativos, siguieron un ritmo desigual y sólo en la última década del siglo IV se imponen con severidad. La religión tradicional queda englobada, como la herejía, en la categoría de *superstitio*<sup>64</sup>, pero las prohibiciones no se fundamentan, como en aquél caso, en las creencias sino en las prácticas, de acuerdo con el carácter de la religión estatal romana. En época de Constancio II se prohíben los sacrificios y la veneración de imágenes y se ordena el cierre de los templos en todos los lugares, tanto en el campo como en las ciudades, bajo amenaza de pena de muerte y confiscación de bienes<sup>65</sup>. Estas instrucciones son reiteradas en los primeros años del gobierno conjunto de Graciano y Teodosio<sup>66</sup> y formuladas de forma detallada por este último cuando se convierte en único gobernante del Imperio. Cinco leyes datadas en un breve intervalo de tiempo, entre 391 y 392, especifican las prácticas prohibidas: sacrificios de animales, visita de templos, culto a los ídolos y consulta de entrañas; se prohíben también, en el ámbito doméstico, las ofrendas a lares y penates<sup>67</sup>. Se cuida, no obstante, la protección del patrimonio histórico, prohibiendo la destrucción de templos<sup>68</sup>. Las leyes de abolición del paganismo se reiteran hasta el año 435 en el Código Teodosiano<sup>69</sup>, en la *Novella Theodosiani* 3 (a. 438) y aún en múltiples ocasiones en la segunda mitad del siglo IV<sup>70</sup>, una prueba de la vitalidad del paganismo durante todo el siglo V, a pesar de las duras amenazas contenidas en las leyes (confiscación de propiedades, exclusión de los cargos públicos, multas elevadas, exilios, pena de muerte) y del optimismo de la propaganda imperial, que en 423 proclamaba la extinción de los paganos mientras reiteraba la prohibición de

<sup>63</sup> CTh XVI, 5, 64, de 6 agosto 425.

<sup>64</sup> CTh XVI, 10, 2; 10, 3; 10, 7; 10, 12, etc.

<sup>65</sup> CTh XVI, 10, 2, 4 y 5 (entre los años 342-356).

<sup>66</sup> CTh XVI, 10, 7 y 9.

<sup>67</sup> CTh XVI, 10, 10-12.

<sup>68</sup> CTh XVI, 10, 3; 10, 15; 10, 18; 10, 19. Alguna ley, sin embargo, que debe responder a situaciones puntuales, ordena la destrucción de templos, evitando los tumultos y bajo control de los funcionarios estatales, CTh XVI, 10, 16, a. 399. Las leyes trataban de salvar un patrimonio que muchas veces pertenecía al estado y que, al amparo de la letra de las leyes y muchas veces gracias al desinterés de los funcionarios estatales, era destruido por los cristianos. Vid. ,

<sup>69</sup> La última del libro 10 (25) se fecha el 14 nov. 435.

<sup>70</sup> CJ I, 11.

su existencia<sup>71</sup>. La apostasía, a la que se dedica el título 7 del Código Teodosiano, es considerada un delito (*crimen*) castigado con la pérdida del derecho a testar. La legislación antipagana de Teodosio y sus sucesores, junto con su política pro-católica, marcó la separación definitiva del paganismo y el estado y, con ello, el fin de un milenio de historia en el que Roma había confiado su destino a una pluralidad de dioses y diosas, que englobaba cautamente tanto a los conocidos como a los desconocidos.

El judaísmo constituye una cuestión aparte, ya que, como es sabido, los judíos disfrutaron durante el Imperio de un estatuto específico como nación y su religión tenía la consideración de culto nacional<sup>72</sup>. La cristianización del estado supuso también para el judaísmo la consideración de *superstitio*<sup>73</sup> y, con el tiempo, el final de la libertad religiosa. Pero en el siglo IV y principios del V todavía los judíos disfrutaban de un trato singular. Una ley de Teodosio, Arcadio y Honorio de 393, recuerda y sanciona sus privilegios: “*Es suficientemente sabido que la secta de los judíos no está prohibida por ninguna ley. Por ello, nos contraría en gran medida que sus asambleas hayan sido prohibidas en algunos lugares. Tras haber recibido esta orden, Vuestra Sublime Magnitud pondrá freno con la severidad necesaria a los excesos de aquellos que, en nombre de la religión cristiana, se atreven a cometer actos ilícitos e intenten destruir y despojar las sinagogas*”<sup>74</sup>. Aunque las calificaciones que recibe el judaísmo no se diferencian en el tono de las que denotan a paganos y particularmente a herejes —el judaísmo es *nefaria secta*<sup>75</sup>, *turpitud*<sup>76</sup>, *sacrilegus coetus*<sup>77</sup>, del que hay que mantenerse alejado—, la legislación contenida en el libro XVI está destinada a recordar el estatus particular de los judíos, nunca abolido, y a garantizar los derechos históricamente adquiridos por éstos: la exención para los sacerdotes de desempeñar cargos curiales y otros servicios públicos<sup>78</sup>, el respeto y la reverencia por la autoridad del Patriarca<sup>79</sup>, el reconocimiento del Sabbat<sup>80</sup> y, de forma muy particular, la protección de las sinagogas y de la integridad y dignidad de los judíos<sup>81</sup>, que no deben ser molestados a no ser que sean ellos mismos quienes originen los disturbios.

<sup>71</sup> CTh XVI, 10, 23. Para la vitalidad del paganismo hasta entrado el siglo VI, especialmente en la parte oriental del Imperio, F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, c. 370-529, 2 vols., Leiden: E.J. Brill 1993.

<sup>72</sup> Vid. B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, 2 vols., Nueva York 1966; M. Goodman (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford 1998; A. Mordechai Rabello, *The Jews in the Roman Empire: Legal Problems from Herod to Justinian*, Aldershot 2000.

<sup>73</sup> CTh XVI, 8, 8; 8, 28.

<sup>74</sup> CTh XVI, 8, 9, dirigida al *comes et magister utriusque militiae per orientem*. Cf. en el mismo sentido de salvaguardar sus privilegios tradicionales, CTh XVI, 8, 13; 8, 20.

<sup>75</sup> CTh XVI, 8, 1.

<sup>76</sup> CTh XVI, 8, 6.

<sup>77</sup> CTh XVI, 8, 7.

<sup>78</sup> CTh XVI, 8, 2; 8, 3; 8, 4.

<sup>79</sup> CTh XVI, 8, 8; 8, 11; 8, 15.

<sup>80</sup> CTh XVI, 8, 20.

<sup>81</sup> CTh XVI, 8, 12; 8, 20; 8, 21; 8, 25; 8, 26; 8, 27.



#### 4. Consideraciones finales

En muchas ocasiones se ha planteado la cuestión de hasta qué punto la creciente legislación a favor del cristianismo a partir de Constantino fue eficaz en el proceso de cristianización y de erradicación de otras formas de compromiso religioso<sup>82</sup>. La reiteración de las leyes, que es muy llamativa en el caso de la legislación religiosa, se interpreta normalmente como un signo de su falta de cumplimiento y, en general, del fracaso del sistema legislativo imperial para ejercer la autoridad y controlar los abusos. Los contemporáneos se quejaban de que las leyes no se cumplían y este lamento se encuentra también de forma reiterada en los códigos legislativos. En una ley ya citada de las *Constitutiones Sirmondianae* se incluye un extenso preámbulo lamentando la laxitud de los magistrados y senados municipales de Africa en ejecutar las leyes contra herejes, cismáticos y no cristianos<sup>83</sup>. Y no es extraño encontrar al final de las leyes provisiones de multas y otros castigos para los funcionarios encargados de ponerlas en práctica que se mostraran negligentes<sup>84</sup>.

La repetición de las leyes no es, necesariamente, un síntoma de su ineficacia, sino la expresión de una cultura de gobierno proclive a la intervención estatal<sup>85</sup>. Las leyes responden a peticiones individuales, bien formuladas directamente o a través de la oficina de los gobernadores, los vicarios o los prefectos, y, aunque tuvieran el carácter de *leges generales*, normalmente se aplicaban para el caso que las había propiciado. La demanda reiterada de leyes sobre una cuestión acerca de la cual ya existían pronunciamientos anteriores indica, más bien, el deseo de quien hacía la solicitud de actualizar el vigor de las leyes existentes y de asegurarse de su efectividad. A veces, lo que a primera vista parece una repetición no lo es tanto cuando se analizan los detalles y se ven los matices; a veces se puede estar pidiendo la confirmación de una línea política, por ejemplo cuando cambia el emperador, o, simplemente, un *iudex* (el gobernador de una provincia) puede querer cerciorarse del espíritu de una ley precedente. Detrás de muchas de las leyes sobre la ortodoxia cristiana, de la lucha contra el paganismo, los ataques a judíos y otros aspectos de la esfera religiosa se puede detectar una red de políticas episcopales y conciliares, o episodios puntuales que a veces pueden identificarse a través de otras fuentes. Es esta una labor de investigación minuciosa en la que se ha avanzado mucho en los últimos años, pero en la que todavía queda mucho por hacer y que merecería un estudio aparte.

Las leyes del Bajo Imperio ilustran la posición institucional del cristianismo y el reconocimiento para la Iglesia de un lugar privilegiado en el Estado. El Código Teodosiano, como las demás colecciones legales del Bajo Imperio (*Constitutiones Sirmonianae*, *Novellae*, *Codex Justinianus*) ponen sobre todo en evidencia la voluntad de los gobernantes cristianos de hacer pública la orientación de la política imperial en asuntos religiosos. En este sentido, los

<sup>82</sup> Vid. D. Hunt, *op. cit.*, p. 143 ss.

<sup>83</sup> Sirm. 14, a. 409.

<sup>84</sup> Así XVI, 2, 39; 2, 40; 5, 12; 5, 24; 5, 30, etc.

<sup>85</sup> Vid. en este sentido J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge Univ. Pr. 1999, pp. 77-95, a quien seguimos en adelante.

códigos legislativos, además de instrumentos útiles para los profesionales del derecho y monumentos de la memoria histórica, son también medios de propaganda de la ideología imperial y expresiones de la voluntad de ejercicio de tutela sobre los súbditos.